قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ

اس ارشاد خداوندی کا ایک عُمدہ مصداق یعنی علم جدال و کلام جدید کا ایک نہایت مُفید رسالہ

حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا تصنیف کردہ

مُلقّب بہ

الانتباهات المفیدة

عن

الاشتباهات الجدیدة

بحواشی نفیسہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے

مکتبۃ البشریٰ

شعبہ نشر و اشاعت

چوہدری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ) کراچی پاکستان

قَالَ اللّٰہُ تَعَالیٰ: وَجَادِلْھُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ

اس اشارۂ خداوندی کا ایک عُمدہ مصداق یعنی علم جدال و کلام جدید کا ایک نہایت مُفید رسالہ

حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

کا تصنیف کردہ

مُلقّب بہ

الانتباہات المفیدۃ

عن

الاشتباہات الجدیدۃ

بحواشیٔ نفیسہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے۔

مکتبۃ البشریٰ

شعبہ نشر و اشاعت

چوہدری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ) کراچی، پاکستان

کتاب کا نام : الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة

مؤلف : حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی رحمہ اللہ

تعداد صفحات : ۷۶

قیمت برائے قارئین : =/۳۵ روپے

سن اشاعت : ۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء

ناشر : مکتبۃ البشریٰ

چودھری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ) کراچی پاکستان

Z-3، اوورسیز بنگلوز، گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان

فون نمبر : +92-21-37740738, +92-21-34541739

فیکس نمبر : +92-21-34023113

ویب سائٹ : www.maktaba-tul-bushra.com.pk

www.ibnabbasaisha.edu.pk

ای میل : al-bushra@cyber.net.pk

ملنے کا پتہ : مکتبۃ البشریٰ، کراچی۔ پاکستان +92-321-2196170

دار الإخلاص، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ +92-91-2567539

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ +92-91-2567539

مکتبۃ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ۱۶-اردو بازار، لاہور۔ +92-42-7124656,7223210

بک لینڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ +92-51-5773341,5557926

اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فہرست

مضمون	صفحہ
وجہ تالیف رسالہ	۵
افتتاحی تقریر	۸
تمہید مع تقسیم حکمت	۱۰
اصول موضوعہ ①	۱۵
اصول موضوعہ ②	۱۶
اصول موضوعہ ③	۱۸
اصول موضوعہ ④	۲۰
اصول موضوعہ ⑤	۲۱
اصول موضوعہ ⑥	۲۲
اصول موضوعہ ⑦	۲۳
انتباہِ اوّل: متعلق حدوثِ مادّہ	۲۷
انتباہ دوم: متعلق تعمیم قدرتِ حق	۳۱
انتباہِ سوم: متعلق نبوت	۳۶
انتباہ چہارم: متعلق قرآن من جملہ اصول اربعۂ شرع	۴۱
انتباہ پنجم: متعلق حدیث من جملہ اصول اربعۂ شرع	۴۵
انتباہ ششم: متعلق اجماع من جملہ اصول شرع	۴۹
انتباہ ہفتم: متعلق قیاس من جملہ اصول شرع	۵۲
انتباہ ہشتم: متعلق حقیقتِ ملائکہ و جن و منہم ابلیس	۵۵
انتباہ نہم: متعلق واقعات قبر و موجوداتِ آخرت، جنّت، دوزخ، صراط، میزان	۵۶
انتباہ دہم: متعلق بعض کائنات طبعیہ	۵۸
انتباہ یازدہم: متعلق مسئلہ تقدیر	۶۲
انتباہ دوازدہم: متعلق ارکان اسلام وعبادات	۶۵
انتباہ سیزدہم: متعلق معاملات باہمی وسیاسیات	۶۸
انتباہ چہاردہم: متعلق معاشرات وعادات خاصہ	۷۰
انتباہ پانزدہم: متعلق اخلاق باطنی وجذبات نفسانیہ	۷۲
انتباہ شانزدہم: متعلق استدلال عقلی	۷۴
اختتامی التماس	۷۴

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ.

وجہ تالیف رسالہ

حَمۡدًا وَّسَلَامًا بَالِغَیۡنِ سَابِغَیۡنِ.

اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علمِ کلام جدید مدوّن ہونا چاہیے گو یہ مقولہ علمِ کلام مدوّن کے اُصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متکلّم فیہ ہے کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ چناں چہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہوجاتا ہے، لیکن باعتبار تفریع کے اس کی صحت مسلّم ہوسکتی ہے، مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علمِ کلام قدیم کی جامعیّت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علمِ کلام قدیم کافی ہوجاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے، دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اَہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علمیہ وعملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہوجاویں گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے، سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔ جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصّہ ان کا تخمینیات و وہمیات ہیں، اور نہ ان میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکورہ پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔

چناں چہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں

کہ بعضے شبہات تو جو السنہ سے مندرس ہو چکے تھے، اُن کا اب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے، اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے خود مبانی، جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے، باعتبار معنون کے بھی جدید پیدا ہوگئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور ان کے دفع اور حل اور جواب کو اس بنا پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلہ میں ہیں و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاق اہلِ زمانہ کے کچھ طرزِ بیان میں جدت مفید ثابت ہوئی ہے، کلام جدید کہنا درست و بجا ہے اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے، محلِ انکار نہیں۔

بہرحال جس معنی پر بھی یہ ضروری ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں، بعضی ان میں گو مکمّل تھیں، مگر اس کے ساتھ ہی مطول بھی تھیں۔ اس لیے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبان زد یا حوالۂ قلم ہو رہے ہیں، ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ موجودہ شبہات کے رفع کے لیے بوجہ اُن سے بالخصوص تعرض ہونے کے زیادہ نافع ہوں گے، اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضروریہ حاصل ہوں گی، وہ ایسے شبہات کے امثال و نظائر مستقبلہ کے لیے ان شاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے۔ چوں کہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے اس لیے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے، ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثنا میں اُحقر کو شروع ذی قعدہ ۱۳۲۷ [نومبر ۱۹۰۹ء] میں سفر بنگال کا پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا۔ کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوگئی، وہ ملنے آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے سکریٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کردی اور عجب نہیں کہ سفارش وعظ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے، جمعہ کا دن تھا، وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب استدعا عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے

افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی ہیئتِ استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔

چناں چہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو اَحقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کرلیا اور اس حالت کو دیکھ کر اس مختصر صورت مذکورۂ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جس میں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی، وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے، سردست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات اب تک کانوں سے خطاباً یا آنکھوں سے کتاباً گزرے ہیں صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے اِن طلبہ کے رو بہ رو پیش کردیے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کے لیے ان کو ملخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کردیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر، یا بالعکس حسب اختلافِ وقت و حالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورۂ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصّہ بنادیا جاوے، ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہوجانے کی امید ہے۔ اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اَتم مرتب ہو۔ اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب ملحدین و معترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن کے تعارض کے بنا پر شبہات کیے گئے ہیں، جمع کرکے مفصّل اجوبہ بصورت کتاب قلم بند کردے تو ایسی کتاب علمِ کلام جدید کے مفہوم کا اَحق مصداق ہوجاوے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مدوّن بھی ہوچکا ہے اور جس کا ترجمہ مسمّٰی بہ ''سائنس و اسلام'' ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے۔

وَاللّٰہُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ وَبِيَدِہٖ أَزِمَّةُ التَّحْقِيقِ. اَللّٰھُمَّ يَسِّرْ لَنَا ھٰذَا الطَّرِيقَ وَاجْعَلْ عَوْنَكَ لَنَا خَيْرَ رَفِيقٍ.

افتتاحی تقریر

جو بطور خطبے کے ہے

سورۂ لقمان کی آیت کا ٹکڑا: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾[1] پڑھ کر مضمون لنبا [لمبا] بیان کیا گیا تھا، مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے، بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے، جن سے آج تک مواعظ عُلَما کے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں:

اول کوتاہی یہ ہے کہ شبہات باوجودیکہ روحانی امراض ہیں مگر ان کو مرض نہیں سمجھا گیا، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا، جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعیّن ہے، وہ خود ہمارے کمرے میں آ کر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اس کے قیام گاہ پر حاضر ہو کر اس سے اظہار کیا ہوگا اور اگر اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدودِ کالج سے نکل کر شہر کے سول سرجن کے پاس شفا خانہ پہنچے ہوں گے، اور اگر اس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا۔ اور مصارف سفر و فیس طبیب و سامان ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصولِ شفا تک صبر و قناعت نہ ہوا ہوگا، پھر ان شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ عُلَما خود ہماری طرف متوجہ ہوں۔ آپ خود ان سے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے عُلَما سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ

---

[1] لقمان: ۱۵

کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا۔ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے، حالاں کہ جس قدر معالجۂ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو یہ بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی عُلَما سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اس وقت اطلاع ہونے لگے۔

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل و اسرار ولمیات ڈھونڈے جاتے ہیں۔ حالاں کہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ عُلَمائے شرائع کے پاس دلائل وعلل نہیں ہیں، سب کچھ ہیں، مگر بہت سے امور آپ کے اَفہام سے بعید ہیں، جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوعہ وعلوم متعارفہ سے ناواقف ہو، سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شرائع کے لیے کچھ علوم بطور آلات ومبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو اس کو تقلید سے چارہ نہیں۔ پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہ واقع ہو اس کو عُلَما سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر عُلَمائے ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں۔ ان شاء اللہ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔

تمہید مع تقسیم حکمت
جو بطور مقدمہ کے ہے

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت[۱] نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا، جو مطابق واقع کے ہو، اس حیثیت سے کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتدبہ[۲] بھی حاصل ہو اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔

---

[۱] فلسفہ کی خلاصہ تعریف درج ذیل ہے: موجودات واقعی کے حالات واقعی کے جاننے کو فلسفہ کہتے ہیں۔ فلسفہ حالاں کہ سائنس سے قوی ہے، لیکن علم کلام سے کمزور ہے، فلسفی نہ موجودات واقعی سے پوری طرح واقف ہیں، نہ حالات واقعی کو پوری طرح جانتے ہیں، کیوں کہ یہ وحی الٰہی سے روشنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ وحی الٰہی سے روشنی جناب نبی کریم ﷺ کے واسطے سے مل سکتی تھی اور جناب نبی کریم ﷺ مخبرین صادقین کے فرد اعلیٰ تھے۔
جب کہ ادراک کے تین آلے ہیں:
۱۔ مخبر صادق کی خبر ۲۔ عقل ۳۔ محسوسات۔ اپنے اپنے موقع پر یہ تینوں کام کرتے ہیں۔ ایک آلہ کو چھوڑ دینے والا حالات واقعی پوری طرح کیسے جان سکتا ہے۔
دوسرے ذریعہ (عقل) کو فلاسفہ ضرور کام میں لاتے ہیں اور استدلال عقلی پر بنا کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں استقرا ناقص سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ استقرا تام نصیب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ معلومات کے ذرائع میں سے فلاسفہ پہلے ذریعہ کے تارک ہیں تو دوسرا ذریعہ بھی ان کے ہاتھ میں کامل نہیں رہا، لہٰذا عقل کا تقاضہ ہوا کہ مخبر صادق کی خبر کا کوئی بھی انسان تارک نہ بنے۔

[۲] کمال معتدبہ کی قید سے فلسفہ اسلام فلسفہ رہے گا بقیہ کو فلسفہ نہ کہہ سکیں گے۔ عام فلسفی کو دنیوی اعتبار سے جو کمال معتدبہ حاصل ہو اس کو بھی فلسفہ کہہ دیتے ہیں سوائے بچوں کی طفلانہ حرکات کے کہ اس کو وہ فلسفہ میں شامل نہیں کرتے، مثلاً: بچے گھر بناتے ہیں یا لکیریں کھینچتے ہیں۔

غرض اس حکمت کی یہ تقسیم اوّلی دو قسم ہیں۔ کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال و اعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔

قسم اوّل کے احوال جاننے کا نام حکمتِ عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جاننے کا نام حکمتِ نظریہ ہے اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں کیوں کہ حکمتِ عملیہ یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب اخلاق[1] کہتے ہیں۔ اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں۔ اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں۔ اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں۔ اس کو سیاستِ مدنیہ کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمتِ عملیہ کی ہوئیں۔ اور حکمتِ نظریہ یا تو ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو اصلاً مادّہ کی محتاج نہیں، نہ وجود خارجی میں، نہ وجود ذہنی میں۔ اس کو علمِ الٰہی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ ہیں، مگر وجود ذہنی میں نہیں۔ اس کو علمِ ریاضی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ ہیں۔ اس کو علمِ طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمتِ نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوئیں:

① تہذیبِ اخلاق ② تدبیرِ منزل ③ سیاستِ مدنیہ ④ علمِ الٰہی ⑤ علمِ ریاضی ⑥ علمِ طبعی۔ اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصول اقسام ان ہی میں منحصر ہیں۔

اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصد اصلی ادائے حقوقِ خالق و ادائے حقوق خلق کو ذریعہ رضائے حق بنانے کی تعلیم ہے، گو مصالح دنیویہ بھی ان پر مرتب ہیں۔ اور جہاں خلاف مصلحت دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحت جمہوری کو مصلحت شخصیہ پر مقدم کیا ہے، اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی، اس کو دفع کیا ہے۔ بہر حال اصل مقصود یہی رضائے حق ہے۔ اور ریاضی و طبعی کو ادائے حقوق خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں۔ اس لیے

---

[1] مرشد کامل بندوں کی صفت (بندگی) کی تعلیم دیتے ہیں اور استاد علم سکھاتے ہیں، علم اللہ کی صفت ہے۔ اس لیے استاد کا درجہ مرشد سے بڑا سمجھا جاتا ہے۔

شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔ اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آ گیا ہے تو بطور آلیت واستدلال علیٰ بعض مسائل الالٰہی کے جس کا مقصود ہونا عن قریب مذکور ہوتا ہے۔ چناں چہ اس کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا اس کی دلیل ہے، اب ایک قسم تو حکمتِ نظریہ کی، یعنی علمِ الٰہی[1] اور حکمتِ عملیہ بجمیع اقسامہا باقی رہ گئیں۔ چوں کہ

---

(1) معلومات کے ذرائع تین ہیں:

① وحی: یہ سب سے قوی ذریعہ ہے۔ متکلمین ان علوم سے واقف ہیں جو بذریعہ وحی ملے ہیں، اس لیے حقیقت سے واقف ہیں۔ فلاسفہ وہاں تک پہنچتے ہیں جہاں تک عقل کی پرواز ہوسکتی ہے، لیکن اپنی غلطیوں سے باخبر ہونے کا کوئی ذریعہ ان کے پاس نہیں ہے۔ متکلمین علوم وحی کی وجہ سے حقیقت شناس ہوتے ہیں۔ اگر فلسفی اُس مسئلہ میں کسی اور نتیجہ پر پہنچا ہے تب یہ بحیثیت فلسفی کے غور کرتے ہیں کہ کس مقام پر اُس فلسفی نے عقل سے کام لینے میں غلطی کی۔ اس طرح فلاسفہ کی غلطیوں کی متکلمین گرفت کر لیتے ہیں۔

② عقل: یہ معلومات کا ذریعہ اوسط درجہ کا ہے۔ فلاسفہ کی معلومات کا دارومدار یہی ذریعہ ہے، فلاسفہ کی پرواز بہت بلند ہے، مگر پھر بھی کہیں کہیں غلطی کر جاتے ہیں۔ فلسفہ کی بعض بنیادیں (جس میں مذہب اسلام سے تعارض ہوتا ہے) استقرائے ناقص پر ہیں، اور حقیقت معلوم ہوسکتی ہے استقرائے کامل کے بعد، اور استقرائے کامل انسان کی طاقت سے باہر ہے۔

③ محسوسات: معلومات حاصل کرنے کا یہ سب سے کمزور ذریعہ ہے۔ اہلِ سائنس اس سے اکثر کام لیتے ہیں، اس لیے اہلِ سائنس جن نتائج پر پہنچتے ہیں ان میں روزانہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ محسوسات میں مشاہدہ بھی داخل ہے اور مشاہدے وغیرہ سے جو معلومات ہوتی ہیں ان کا صحیح ہونا یقینی نہیں ہوتا۔ مثلاً: اڑتے ہوئے ہوائی جہاز کا جب مشاہدہ کرتے ہیں تو چھوٹا سا معلوم ہونے لگتا ہے حالاں کہ حقیقت میں چھوٹا نہیں ہوتا۔ مثلاً: پانی کے متحرک اجزائے ذی مقراطیسیہ کا جب سائنس دان خوردبین سے معائنہ کرتے ہیں تو یہ کہنے لگتے ہیں کہ پانی میں کیڑے ہیں۔ مشاہدے سے تو ہمیشہ صحیح حقیقت نہیں معلوم ہوتی اور عقل سے کام لینے کے وہ عادی نہیں۔ اگر عقل سے کام لینے کے سائنس دان عادی ہوتے تو یہ ضرور سوچتے کہ حرکت کے لیے حیات تو لازمی نہیں ہے۔ بتا چلا حرکت کا، اور قائل ہوگئے حیات کے۔ اگر قابل تعریف ہیں تو وہ حکومتیں ہیں جو سائنس کی ترقی کے لیے کروڑوں روپیہ صرف کر رہی ہیں نہ کہ سائنس دان کہ جن کے پاس اب بھی معلومات کا ذریعہ تک قوی نہیں ہے۔

عقل سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ زیادہ قوی ہوتی ہیں ان معلومات سے جو معلومات محسوسات سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر کبھی فلسفہ اور سائنس کے اصولوں میں تعارض ہو جائے تو فلسفہ کے اصولوں کو قابل ترجیح =

ان سب کو مقصد مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے، اس لیے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چناں چہ حکمتِ عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعین فلاسفہ نے بھی اعتراف کرلیا ہے کہ إِنَّ الشَّرِيعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰى أَكْمَلِ وَجْهٍ وَأَتَمِّ تَفْصِيلٍ اور علمِ الٰہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الٰہی ہوا، جس کے فروع میں سے مباحث وحی و نبوت و احوال معاد بھی ہیں، اس کا نام علمِ عقائد ہے۔ اور دوسرا مبحوث عنہ حکمتِ عملیہ ہوئی، جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات اور معاملات اور معاشرات اور اخلاق۔ اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق و تدبیرِ منزل و سیاستِ مدنیہ سے متغائر نہیں بلکہ باہم دیگر متداخل ہیں، جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے۔ چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد۔ مجھ کو ان اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ ان میں سے محض ان امور پر جن پر نو تعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہ ہوگیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اس معنی کر سب مباحث سے مقصود جز و اعتقادی ہی پر کلام ٹھیرا۔ اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر تطریہ و تجدید نشاط مخاطبین کے لیے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا۔ چناں چہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا، اور ان معروضات کا لقب انتباہات تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔ اور

= سمجھنا چاہیے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب قوی اور کمزور میں تعارض ہوتا ہے تو قوی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ہی قاعدہ کی بنا پر متکلمین کی بات کو ترجیح ہوگی فلسفی کی بات پر، کیوں کہ متکلمین علوم وحی کے ذریعہ حقیقت تک پہنچے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی حقیقت جتنی کہ اس چیز کا بنانے والا جانتا ہے اور کوئی نہیں جان سکتا۔

خلاصہ یہ کہ متکلمین کی پرواز فلاسفہ سے بلند ہے۔ فلاسفہ نے حکمتِ الٰہیہ کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا، اس لیے فلاسفہ نے ثبوت وحی اور معاد کو حکمتِ الٰہیہ میں داخل نہیں کیا، حالاں کہ داخل کرنا چاہیے تھا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ارسطو، جو مشائیہ کا امام ہے، اس کا شارح ابن سینا تو اس کا قائل ہے کہ ثبوت وحی و معاد (آخرت) کو حکمتِ الٰہیہ میں داخل کرنا چاہیے، اور یہ کہ افلاطون، جو اشراقیہ کا امام ہے، اس کے شارح شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اس بات کے قائل ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ علوم وحی کی روشنی نے ان کو اس کا قائل کیا ہے۔)

ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو اِن مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔ اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اُن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تا کہ تفہیم و تسلیم میں سہولت و معونت ہو۔ اللہ تعالیٰ مدد فرماوے فقط!

(حضرت مولانا) اشرف[۱] علی عفی عنہ

مقام تھانہ بھون، ضلع مظفرنگر

---

[۱] اس کتاب کے مصنف مدظلہ العالی یعنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب [رحمۃ اللہ علیہ] نے انہی عقائد وغیرہ کی درستی کے بارے میں اور بعض بعض رسالے بھی تحریر فرمائے ہیں، اور وہ بفضلہ تعالیٰ طبع بھی ہوگئے ہیں، وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ ان میں سے ایک ''اکسیر فی اثبات التقدیر'' ہے۔ اس کتاب میں تقدیر کے مسئلہ کے متعلق جملہ شکوک و اعتراضات کو دفع کر دیا گیا ہے۔ اور ایسی سہل عبارت میں لکھا ہے کہ تقدیر کا ایسا مشکل اور ادق مسئلہ نہایت ہی صاف ہو کر سلجھ گیا، اور لوگوں کے لیے باعثِ ہدایت ہوا۔ ان میں سے ایک ''اصلاح الخیال'' ہے۔ اس میں نئے خیالات کی اصلاح کی گئی ہے، جو ہر طرح سے قابل قدر ہے۔ ان میں سے ایک ''تکمیل الیقین'' ہے۔ اس کتاب میں ارکانِ اسلام کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ اور یہ کتاب دراصل سائنس والاسلام ہے کہ مولانا کی نظر ثانی و تلخیص کے بعد اس کا نام ''تکمیل الیقین'' قرار پایا ہے۔ جو سائنس والاسلام میں ہے وہی ملخصاً اس میں ہے، اور ''مجموعہ تحذیر الاخوان'' میں سود ہندوستان کا بیان ہے۔ اور اس کے علاوہ اور چند رسالے بھی اس میں شامل ہیں، اور ''القول الصواب'' میں عورتوں کے پردۂ مروجہ کا بیان ہے۔

اصول موضوعہ

نمبر ①: کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح: باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے، اور ایک یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے، فرق عظیم ہے۔

اول کا (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا۔ اس لیے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیر یا تردّد ہے، لیکن بجز اس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیوں کر ہوگا، وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کرسکے عقلی یا نقلی۔

اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اُس کی نفی پر دلیل صحیح قائم کرسکے عقلی یا نقلی، مثلاً: کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سنا کہ ریل بدون کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بہ خود چلتی ہے تو وہ تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کرسکے، کیوں کہ اس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکت سریعہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا، اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔ اور اگر وہ محض اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اس کو بے وقوف سمجھیں گے اور بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی۔ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں سوار ہو کر دہلی اُترا، اور ایک شخص نے اس کے رو بہ رو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب

کرے گا اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود یعنی خود اپنا مشاہدہ اور سو دو سو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ سنا کہ قیامت کے روز پل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا۔ چوں کہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اس لیے یہ تعجب ہونا کہ کیوں کر ہوگا، تعجب نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اُس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں، لیکن خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے، یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی، اس کے خلاف نہ دیکھا ہو، یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو، جیسے: بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے، مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے۔ اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اس کی حالت اسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے ازخود چلنے کی تکذیب کی تھی۔

البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مؤمن بھی نہ ہوں، اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب و مقبول بنالے گا، چوں کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس کی نفی کی جاوے گی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

نمبر ②: جو امر عقلاً ممکن ہو[1] اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی اس کے عدم وقوع کو بتلاوے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح: واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں:

---

[1] صرف اجتماع متنافیین وارتفاع متنافیین محال ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی نہیں پایا جارہا ہے تو وہ محال نہیں، اور جو محال نہ ہو وہاں دلیل نقلی سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ اصول فلاسفہ کے لیے عموماً و اہلِ سائنس کے لیے خصوصاً تازیانہ ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر جتنی عمیق تھی، اہلِ سائنس کا تو کیا ذکر، فلاسفہ کی بھی نہ تھی۔

ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً: ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً: ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے، مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے، اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔

پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً: مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اس کو صحیح کہا جاوے گا کہیں غلط۔ اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نا ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

چناں چہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔ اور اگر فیثا غورثی نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل نقلی سمجھی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے، کیوں کہ اس کا مقتضا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں، مثلاً: کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا اس کی دلیل کب ہو سکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار موجود بھی نہیں، غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس کا ہونا

تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

نمبر ④: محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد[1] ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے، اور مستبعد خلافِ عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا، مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالفعل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے، اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر ② میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو

---

[1] جتنے بھی معجزات ہیں محال عادی (مستبعد) ہیں، محال عقلی نہیں ہیں۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً: حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں نہ جلنا محال عقلی نہیں۔ یہ صحیح نہیں کہ آگ ہر ایک کو ہر وقت جلاتی ہے، بلکہ مؤثر حقیقی جب اور جس کے لیے چاہتا ہے، تب آگ جلاتی ہے۔ اور جب اور جس کے لیے مؤثر حقیقی نہ چاہے آگ نہیں جلا سکتی۔ چناں چہ سب جانتے ہیں کہ سمندر نام کا ایک جانور ہوتا ہے جو آگ میں رہتا ہے، مثلاً: بعض لوگ اپنی غلط فہمی سے معراج کو محال عقلی سمجھتے ہیں کہ مسافت اتنی تیزی سے کیسے طے کر لی۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ جب ہم آفتاب کو دیکھتے ہیں (جو کہ نو کروڑ میل دور ہے) تو ایک شعاع آنکھ سے نکل کر آفتاب تک جاتی ہے اور پھر لوٹ کر آتی ہے اور یہ سب ایک آن میں ہوتا ہے، اس کو محال عقلی کیوں نہیں سمجھا جاتا، اس ہی طرح قیامت میں ہاتھ پیر کے بولنے پر تعجب ہوتا ہے اور یہ زبان کا لوتھڑا جو ہر وقت بولا کرتا ہے اس پر تعجب کیوں نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ زبان کے بولنے کو دن رات دیکھا کرتے ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ فلاں پیغمبر کے زمانہ میں پتھر سے اونٹنی پیدا ہوئی تھی۔ لوگ اس بات کو محال عقلی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بلا جوڑے کے کوئی پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کی عقل پر حیرت ہے کہ ان کو مندرجہ ذیل دو امور پر تعجب کیوں نہیں ہوا اور ان کو محال عقلی کیوں نہ گردانا:

① مینڈک کو سکھا کر کوٹ لو، برسات کے پانی میں اس کو ڈال دو سیکڑوں مینڈک پیدا ہو جائیں گے۔

② ققنس جب گاتا ہے تو اس کی چونچ میں جو سوراخ ہوتے ہیں ان سے آگ نکلتی ہے اور ققنس جل جاتا ہے۔ اس راکھ پر جب بارش کا پانی پڑتا ہے تو ہزاروں ققنس پیدا ہو جاتے ہیں۔

عقل جائز بتلاوے مگر چوں کہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سنا نہیں، اس لیے اس کے وقوع کو سن کر اوّل وہلہ میں متحیر و متعجب ہوجاوے جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع ① میں ”کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے“ کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ ان کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب و انکار محض بنابر محال ہونے کے واجب ہے، اور مستبعد کی تکذیب و انکار محض بنابر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔

البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز بلکہ واجب ہے، جیسا اوپر ① و ② میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں۔ باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں، مستبعد اور عجیب ہے، بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں، مگر بوجہ تکرار مشاہدہ و الف و عادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس میں مساوی ہیں۔ مثلاً: ریل کا اس طرح چلنا، اور نطفے کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہوجانا فی نفسہٖ ان دونوں میں کیا فرق ہے بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے، مگر جس دیہاتی نے امر اوّل کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اوّل کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا، اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اوّل سے عجیب تر ہے، عجیب نہ سمجھے گا۔

اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا، اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے، اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں، لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے، اور محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے، یا بلاضرورت اس کی تاویلیں کرے۔ غرض محض استبعاد کی بنا پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا، غلطی عظیم ہے۔ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے، جیسا نمبر ① میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹہ میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلیل صحیح اس کے

وقوع پر قائم ہو، اور عدم وقوع پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہوگا۔
مثلاً: جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقتاً گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے۔ اس بنا پر پل صراط کا بہ کیفیت کذائیہ گزرگاہِ خلائق بننا چوں کہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفی و تکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نمبر ④: موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مشاہدہ، جیسے: ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے مخبر صادق کی خبر، جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مکذِب نہ ہو، مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا، حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔

پس یہاں مشاہدہ اس کا مکذِب ہے، اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی، جیسے: دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لیے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔ ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اس کو غیر واقع کہا جاوے۔ مثلاً: نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ

مخبرِ صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا، جیسا اصول موضوعہ نمبر ④ میں مذکور ہے۔

نمبر ⑤: منقولات محضہ[1] پر دلیل عقلی محض قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح: نمبر ④ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں، جیسا نمبر ④ کی قسم سوم میں ممکن ہے، مثلاً: کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا، دو بادشاہ تھے، اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی[2] ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے، اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے، اور جس ممکن کے وقوع کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر ④ میں مذکور ہوا، اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضرور ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا، اور سب مُردوں کا زندہ ہوجانا، اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا،

---

[1] تاریخ کی بنا نقل پر ہے، کیوں کہ واقعات کی بنا نقل پر ہے۔ دنیا میں جتنے کاروبار ہوتے ہیں ان سب کی بنا نقل پر ہے، بلکہ یہ کہہ دینا بھی غلط نہ ہوگا کہ عقل کو کوئی دخل نہیں، مثلاً: فلاں جگہ فلاں چیز کا کارخانہ ہے، فلاں جگہ فلاں چیز سستی ملتی ہے، ان سب کی بنا نقل پر ہے۔ بعض ناسمجھ کہتے ہیں کہ جو چیز محسوسات سے معلوم ہو اس کے مطابق کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو چیز صحیح ذریعہ سے معلوم ہو اس پر عمل کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، اور ذریعہ صحیحہ میں نقل بھی شامل ہے، صرف مشاہدہ نہیں۔

حضرت آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تھے یا نہیں۔ بھلا یہاں مشاہدہ کا کیا تعلق! افلاطون کا مشاہدہ نہیں کیا پھر کیوں مانتے ہو! زید بکر کا بیٹا ہے اس کا تعلق مشاہدہ سے کیا ہے! بہر حال معلوم ہوگیا کہ نقل بھی ذریعہ ہے صحیح بات کے مان لینے کا بشرطیکہ مخبر صادق خبر دے۔

[2] فلسفی بجلی کے اُس مستری کی طرح ہیں جو بجلی بنانا جانتے ہیں، مگر یہ نہیں جانتے کہ کرنٹ کہاں سے آرہا ہے۔

ایک واقعہ منقول محض بالتفسیر المذکور ہے تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں گو سمجھ میں نہ آوے، کیوں کہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں، جیسا نمبر ① میں بیان ہوا ہے۔ پس ممکن ٹھہرا، اور اس امرِ ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر ② اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفع استبعاد ہوگا جو مستدل کا تبرع محض ہے اس کے ذمہ نہیں۔

نمبر ⑥: نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے، مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح: مثلاً: کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا، اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو، اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا اس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہوگا، یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں، یا اگر مقام گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔ کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمے ضروری ہے، اور چوں کہ وہ منقول محض ہے اس لیے حسب نمبر ⑤ اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا محال ہونا ثابت نہیں، اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، لہٰذا اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ البتہ اگر مستدل کوئی نظیر بھی پیش کردے تو یہ اس کا تبرع واحسان ہے، مثلاً: گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ آج کل یہ ظلم ہے کہ نوتعلیم یافتہ منقول کی نظیر

مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ یہ الزام مالا یلزم ہے۔

نمبر ⑦: دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں:

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں، اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صَرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو، یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً، یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح: دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے، اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان نمبر ④ میں ہوا ہے، اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، جیسے: ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا۔ اس کو تعارض کہیں گے، چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔ اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، اگر وہ دونوں قابل تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اس کو اس کے ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے، اور اس طور سے اس کو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے، اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رَدّ کر دیں گے، مثلاً: مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر اور دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رَدّ کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں

گے، دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کرلیں گے، مثلاً: اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا، یا سوار ہوکر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی۔ **و نحو ذلك!**

جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے تو اسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ

الف: دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں یا

ب: دونوں ظنی ہیں یا

ج: نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا

د: عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً۔ یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً: کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔

دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو گو ثبوتاً قطعی ہو یعنی مثلاً: کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے، مگر اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا اس آیت کی دلالت اس معنی پر قطعی نہیں، یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔

پس صورت الف کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں، اس کا وجود محال ہے، کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا۔

اور صورت ب میں چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں، اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں، اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے، اور اس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی، اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے

کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے، مگر چوں کہ تاویل بلاضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے، جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی بقولہ: ''اس کا مظنون ہونا'' الیٰ قولہ: ''مخالفت نہیں کی گئی۔''

اور صورت ج کا حکم بدرجہ اولیٰ مثل صورت ب کے ہے، کیوں کہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجۂ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔

اور صورت د میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے، اور نقلی گو ظنی ہے مگر چوں کہ نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں، جیسا: صورت ب میں بیان ہوا، اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

پس اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کرکے اور عقل کے مطابق کرکے اس کو قبول کریں گے، اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت[1] مقدم ہے روایت پر، اور صورت ب و ج میں دعویٰ و استعمال جائز نہیں۔ جب مدلل و مفصّل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہوچکا، اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی و خیالی ہو، یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی و خیالی ہو، مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا جاوے گا، کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنون ہونے کے مؤخر و متروک ہے تو وہمی و خیالی تو بدرجۂ اولیٰ۔ اس کی نظیر کا صورت ج کے حکم میں بیان ہوا ہے۔ یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیۃ و النقلیۃ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی ان لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو محض وہمی و خیالی ہو، اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔ مثال صرف ب اور د کی ذکر کرتا ہوں کیوں کہ صورت الف تو واقع ہی نہیں ہوسکتی، اور ج کا حکم مثل ب کے بدرجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہوچکا، اس لیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں۔

مثال ب آفتاب کے لیے حرکت اینیہ ثابت ہے، بظاہر قولہ تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ

---

[1] درایت سے مراد دلیل عقلی۔

الـلَّيْـلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ﴾[1] اور بعض حکما آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں، جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکت اینیہ کا قائل ہیں اور بعض حکما کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

مثال د دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا مَسّ نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾[2] سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر۔ پس آیت کو اس پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے، جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم!

---

[1] الانبیاء: ۳۳ [2] الکہف: ۸۶

انتباہِ اوّل:

متعلق حدوثِ مادّہ

سائنس کے اتباع واعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں، جوکہ اساس اعظم اسلام کا ہے، دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں، اور ان غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے۔ چناں چہ عن قریب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا، یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں، مگر ان کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گو اس میں ایک لفظی تلبیس سے کام لیا گیا ہے۔ چناں چہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے، اور احقر نے درایۃ العصمۃ میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے اور اہلِ سائنس[1] متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں۔

مثل دیگر دعاوی کے اس میں بھی محض تخمین کی حکمت سے کام لیا ہے، یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہوجانا سمجھ میں نہیں آتا، لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادّہ جس کے تمام انحائے وجود یعنی تغیّرات مادّی میں سے ہر تغیّر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو، آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے؟

پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک، اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت

---

[1] آج کل بعض کج فہم اہلِ سائنس سے مرعوب ہیں، لیکن حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ محقق تھے، وہ خوب جانتے تھے کہ اہلِ سائنس کی بہ نسبت فلاسفہ کی بات وزنی ہوتی ہے، یہاں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کردیا ہے۔

آسانی سے چلتی ہے، اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادۂ قدیمہ کو ایک مدت تک صورتِ جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادّہ کا تجردصورت سے محال ہے، کیوں کہ مادّہ کی حقیقت ایک شئے کا وجود بالقوہ ہے، اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادّہ کو بلاصورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادّہ موجود ہی نہ ہوتا، بقدم چہ رسد۔

اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادّہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورتِ جسمیہ بدون صورتِ نوعیہ کے، اور کوئی صورتِ نوعیہ بدون صورتِ شخصیہ کے متحقق نہیں ہوسکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادّہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورتِ شخصیہ بھی ہوگی، اور صورتِ شخصیہ میں تبدّل ہوتا رہتا ہے۔ پس جب صورتِ شخصیہ متاخرہ اس پر آئی، دو حال سے خالی نہیں، یا تو پہلی صورتِ شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہوجاوے گی، اگر باقی رہی تو تشخص ہونا صورتِ شخصیہ سے ہے، جب دو صورتِ شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہوگئے۔ پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہوجاوے اور یہ محال ہے۔ اگر زائل ہوگئی تو وہ قدیم نہ تھی اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی، اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہوگئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی، اور جب وہ معدوم ہوگی، اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہوگی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ[1] معدوم ہوگی، اور اس کے معدوم ہونے سے مادّہ معدوم ہوگا۔ پس قدم باطل ہوا۔ اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں، اور مستبعدات وقوع سے آبی[2] نہیں، اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ اور اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ عقیدۂ قدمِ

[1] دو جوہر اس میں اس طرح ملے ہوں کہ ایک محل ہو رہا ہو، دوسرا حال ہو رہا ہو۔ جو جوہر محل ہو رہا ہے اس کا نام ہیولی، اور جو جوہر حال ہو رہا ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے۔ [2] آبی یعنی انکار کرنے والا۔

مادّہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنسِ حال کے، اس لیے کہ اہلِ سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ متّبعین دونوں کے خلاف ہوئے۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قدم مادّہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہوگیا، اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلافِ عقل ہے۔

جو تعلّق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلّق اس کا اپنی صفات حرکت و حرارت، اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادّہ پر، اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علمِ کلام قدیم میں طے ہوچکی ہے۔ چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں، اس لیے اس سے طیّ کشح[1] کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اجزائے مادّہ کو مع الصورت قدیم مانے، اور اس صورت کو صور متاخرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بہ شکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا، جن میں قسمت عقلیہ و وہمیہ ممکن ہے، مگر قسمت فکیہ ممکن نہیں۔

جیسا دی مقراطسن بھی ایسے اجزا کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو مع الصورت متّصل واحد مان کر اس میں اجزائے تحلیلیہ کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرّات یا اجزا قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے تو حرکت ان کی قدیم تھی، اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزا بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہوگیا، اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزا بھی ساکن ہیں۔

بہرحال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کررہے ہیں، اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزا کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا، اور اجزا ان دو سے خالی نہیں ہوسکتے۔ پس ثابت ہوگیا کہ خود وہ اجزا بھی قدیم نہیں ہیں۔ اور اگر مادّہ کے حدوث پر حق

---

[1] طی کشح یعنی پہلوتہی۔

تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اوّل تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ بھی قابل احتجاج نہیں، غرض قدم بلا غبار (بلا شبہ) باطل و محال رہا۔ اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قدم کو محال نہ بھی کہیں مگر وجود قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم و عدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے۔ پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا، لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں۔

اگر مخبر صادق ایک شق کو متعیّن فرمادے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہاں حدوث کی شق کو متعیّن فرمادیا ہے۔ **قال تعالیٰ: ﴿بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ﴾**[1] **وقال رسول اللّٰہ ﷺ: كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ**[2] پس نقلی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

---

[1] البقرة: ۱۱۷، الأنعام: ۱۰۱ [2] کنز العمال

انتباہ دوم:

متعلق تعمیم قدرتِ[1] حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کردینا ہے، اور وہ صفت کمال عموم قدرت ہے، کیوں کہ اس زمانہ کے نوتعلیم یافتوں کی زبان

---

[1] سائنس کے اتباع سے مسلمانوں میں دو غلطیاں واقع ہوگئی ہیں، پہلی غلطی کا بیان ہو چکا، اب یہاں دوسری غلطی کا بیان ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال (عموم قدرت) کی نفی کرنا۔

نوتعلیم یافتہ کہتے ہیں کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا، اور اس طرح معجزات وغیرہ کا انکار کردیتے ہیں۔ مثلاً: نئے تعلیم یافتہ لوگوں کا دعویٰ ہے جو کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ آگ کی فطرت جلا دینا ہے۔ لہٰذا یہ واقعہ غلط ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ نے نہیں جلایا۔

جواب اول: بات یہ ہے کہ آگ کے بھی احوال واقعی کو یہ لوگ نہیں جانتے، موجودہ سائنس دان یہاں تک پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی گیس اگر آگ سے نکال لی جائے تو آگ نہیں جلاتی ہے۔

بہر حال اتنا تو ثابت ہوا کہ کچھ حالات ایسے بھی ہیں جن میں آگ نہیں جلاتی ہے، لیکن پوری حقیقت تک یہ سائنس دان نہیں پہنچے، سائنس دان اس گیس کو مؤثر حقیقی سمجھ بیٹھے، حالاں کہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ حالات واقعی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جان نہیں سکتا، اس لیے کسی کے حالات واقعی ہم اس وقت جان سکیں گے جب اللہ تعالیٰ بتادے۔ لہٰذا محال بھی وہی قرار پائے گا جس کو اللہ تعالیٰ قرار دیدے۔

نوٹ: اصل میں فلسفی اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی فلسفی نہیں قرار پاسکتا، اس لیے اس کو حکیم مطلق کہتے ہیں۔

جواب نمبر ②: یہ دعویٰ ہے نہ کہ دلیل۔ دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی کے مشاہدے میں نہ آنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

اگر کسی نے امریکا نہ دیکھا ہو تو کیا اس سے یہ ثابت ہوجائے گا کہ امریکا موجود نہیں ہے۔

جواب نمبر ③: یہ دعویٰ ہے نہ کہ دلیل، دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ =

اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا، اور اس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں، کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں۔ عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً: ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے۔ اور اسی بنا پر معجزات سے کہ خوارق عادت ہیں انکار کردیا، بعض سے تو صریحاً کہ اس حکایت ہی کی تکذیب کردی، اور جہاں واقعہ کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونے کے نہ ہوسکی وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا

= یہ دلیل ہو نہیں سکتی، اس لیے کہ اس کا حاصل استقرائے ناقص ہے۔ استقرائے ناقص مفید ظن ہوتا ہے۔ جہاں اقوی دلیل معارض نہ ہو، جو چیز مفید ظن ہو، اس میں جانب مخالف کے امکان کی نفی ثابت نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا یہاں اس کی نفیِ امکان ثابت نہیں ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہوسکتا ہے۔ اور کوئی مستقل دلیل لائے جس سے اس کی نفی ہوجائے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہوسکتا ہے لہٰذا نفیِ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے۔

چوں کہ نفیِ امکان (خلاف فطرت کوئی امر واقع نہ ہوسکنا) پر کوئی مستقل دلیل موجود نہیں ہے اور خلاف فطرت بات کے واقع ہوجانے پر دلیل قوی موجود ہے۔ لہٰذا قوی کو تسلیم کرنا ضروری ہوگا، اور اس کے مقابلہ میں جو ظن ہے اس کا کوئی اثر نہ رہے گا۔

نوٹ: اس کی چند مثالیں کہ جس سے یہ پتا چلے کہ استقرا کبھی بھی کامل نہیں ہوتا:

الف: زید نے بہت سے انسانوں پر نظر کی کہ جس کے یہاں بچہ ہوا انسان پیدا ہوا۔ زید نے یہ قاعدہ کلیہ نکال لیا کہ انسان کے یہاں انسان ہی پیدا ہوتا ہے، حالاں کہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے یہاں کبھی بندر بھی پیدا ہوتا ہے، کبھی اور دوسرے جانور بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ استقرا ناقص قرار پایا۔

ب: بہت سی چیزوں کو دیکھا کہ دور سے دیکھنے سے چھوٹی نظر آتی ہیں۔ پس جزئیات سے کلیہ نکال لیا کہ ہر چیز دور سے دیکھنے میں چھوٹی نظر آتی ہے، اس کو استقرائے تام سمجھا مگر حقیقت میں استقرائے تام یہ بھی نہ تھا، کیوں کہ آگ دور سے دیکھنے میں زیادہ نظر آتی ہے۔

جواب نمبر ④: محال عقلی اور چیز ہے، محال عادی اور چیز ہے۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ نقلی دلیل نئے تعلیم یافتہ یہ ذکر کرتے ہیں: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ (الاحزاب: ٦٢) سنت سے ہر سنت مراد نہیں خاص سنت مراد ہے جو بہ قرینہ سیاق وسباق خاص اُمور میں جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے، باطل ہے۔ =

تو کراماتِ اولیا تو کسی شمار میں نہیں۔ اور مبنیٰ اس تمام کا وہی اعتقادِ استحالہ خلافِ فطرت ہے۔

صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا، اس لیے کہ اس کا حاصل استقرا ہے اور استقرا میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔ البتہ مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقویٰ دلیل اس کی معارض نہ ہو، اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجۂ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا، نفیِ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو

= باطل پر حق ہمیشہ غالب رہا ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔ اور اگر تبدیل کے فاعل میں عموم مراد لیا جائے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔

انتباہ دوم پر یہ لوگ ایک تیسری دلیل دیتے ہیں جو مرکب ہے دو مقدمات سے، ایک مقدمہ عقلی اور ایک مقدمہ نقلی۔

مقدمہ عقلی: یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے۔

مقدمہ نقلی: اور نص سے ثابت ہے کہ اللہ جو وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں ہر سال بارش ہوتی ہے، لیکن کسی سال نہیں بھی ہوتی ہے، اگر عادت وعدہ تھا تو اس وعدہ کے خلاف کیوں ہوا؟

اعتراض معترض: یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا۔ جب پانی والے بادل آسمان پر ہوں گے تب بارش ہوگی، جب بادل نہ ہوں گے بارش نہ ہوگی، عادت اللہ یہ ہے۔

جواب: اسباب طبعیہ محتاج ہیں تصرفِ قدرت اور تعلقِ ارادہ کے۔ یہ ہمارے اور آپ کے درمیان مسلم ہے۔ چوں کہ وجود خدا کے آپ بھی قائل ہیں، نتیجہ نکلا کہ قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا اصل عادت ہے۔ لہٰذا اسباب طبعیہ میں قدرت و ارادہ سے تصرف کرے گا۔

معترض جو یہ کہتے ہیں کہ عادت وعدہ فعلی ہے، اس عادت کو اگر وہ وعدہ فعلی بھی قرار دے دیں تب بھی کوئی نقصان نہیں۔ مثلاً: پتھر سے بچہ ہونا صورتاً خلاف عادت ہے، لیکن حقیقتاً خلاف عادت نہیں، اس لیے کہ عادت کہتے ہیں قدرت و ارادے سے تصرف کرنے کو۔

وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقویٰ پر عمل ہوگا۔ پس جب نفیِ امکان کی کوئی دلیل نہیں، اور دلیل اقویٰ جزئیات کے لیے اس حکم کے خلافِ حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اس اقویٰ کو حجّت نہ سمجھا جائے، یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیوں کہ تاویل میں صَرف عن الظاہر ہوتا ہے، اس لیے بلاضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت، کسی شہادت کو حجّت نہیں کہا جا سکتا۔

دوسرا پیرایہ اس دعویٰ کی دلیل کا نقل ہے، وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا﴾[1] صاحبو! اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ ایک یہ کہ سنت سے مراد ہر سنت ہے، دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے، حالاں کہ دونوں دعوؤں پر کوئی دلیل نہیں، ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینۂ سیاق وسباق خاص خاص اُمور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ بالبرہان یا بالسنان۔ اور اگر اس میں عموم لیا جاوے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا، جیسے: دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگِ راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ و وعید کی۔ اور ایک تیسری تقریر اس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے، وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے اور وعدے میں تبدیل بالنص محال ہے، پہلا مقدمہ عقلی ہے، دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثنا صحیح ہے، لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔

موسمِ بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار امساکِ باراں ہوا ہوگا جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا۔ تنوعات سب حادث ہیں جب مادّہ میں اوّل نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہوگئی

[1] الاحزاب: ٦٢

تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقا، جیسا کہ اہلِ سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہلِ حق کی تحقیق ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسبابِ طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا، اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسبابِ طبعیہ خود تصرف قدرت و تعلّق ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا۔ پس اصل عادت اس کو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا، باعتبار صورت کے خلاف عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟

انتباہِ سوم:

متعلق نبوت

اس مادّہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں۔ اوّل وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرتاً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے، اور اس جوش کے سبب اس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں، اس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اس کا متخیلہ مہیّا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آ جاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطۂ فرشتے کے ہوتا ہے، اور وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا ہے جس کو حدیث میں نفث في روعي فرمایا ہے۔ کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے يَأتِيني المَلَكُ أحياناً فَيَتَمَثَّلُ لِيُ اس کا علوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے، سو اس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی، جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو، عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ نمبر ۲)

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے اُمور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سو علومِ جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں، اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں، ان میں تاویل بعید، جس کو تحریف کہنا بجا ہے، کر کرا کر اُن کو اُمورِ عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ، جیسے: ﴿اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾[1]

---

[1] البقرة: ٦٠

وغیرہ۔ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے، جیسے: انقلاب عصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کا جو منشا ہے اس کو اغتباہ دوم میں رفع کردیا گیا ہے۔ پس قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا، ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے، اسی طرح ان کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کرسکتے ہیں۔ غایت مافی الباب اس کو مستبعد کہیں گے، مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں۔ (اصول موضوعہ ۴)

تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے، اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم وشعبدات بھی مستلزم نبوت ہوں گے، اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسباب طبعیہ خفیہ کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ کرسکتے ہیں۔ اور انبیا علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا، جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔ پس معجزات و شعبدات مشترک الاستلزام نہ ہوئے، البتہ حسن تعلیم وحسن خلق بھی دال علی النبوۃ ہے مگر حکمتِ خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیا علیہم السلام میں چوں کہ دونوں طرح کے لوگ تھے، خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کرسکتے ہیں، اور عوام بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کرسکتے تھے کہ درجۂ علیا کا اندازہ کرنہیں سکتے۔ پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے، اس لیے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی رکھا گیا، جس میں علم اضطراری صحت دعوی نبوت کا پیدا ہوجاتا ہے، اور دوسرے اہلِ شعبدہ سے ان کو خلط وغلط اس لیے نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اِن فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آگئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف اُمور معادیہ کے متعلق سمجھا، اور اُمور معاشیہ میں اپنے کو آزاد و مطلق العنان قرار دیا، نصوص اس کی صاف تکذیب کررہی ہیں۔ قال اللّٰہ تعالیٰ:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ﴾[1] اس کا شانِ نزول ایک امر دنیوی ہی ہے، اور جس حدیثِ تابیر سے شبہ پڑ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے ومشورہ کے فرمایا جاوے نہ کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔ اور تقریب فہم کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حکامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں، تو کیا حاکمِ حقیقی کو اس کا حق نہیں۔ اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکامِ شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں، ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے، سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو واقع میں اس کا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہونا ان کا بھی ثابت ہے، جیسا کہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا، تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔

رہا یہ شبہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بنا پر شرائع میں نسخ وتبدیل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک کل چھ سو سال کا فصل ہے، اس مدت میں تو مصالح مقتضیہ تبدیل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اس مدت سے مضاعف مدت مع شئے زائد گزر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضع قانون حکیم کامل وعالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامت تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانہ کے مناسب نہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ تنگی قانون کا حکم اس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب سب اس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں۔ سو اس کو کوئی ثابت نہیں کرسکتا، اور اس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو ان کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اس تنگی کا

[1] الاحزاب: ۳۶

مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے نہ کہ احکامِ شریعت، جیسے: طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ [بستی] کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے، تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے علل غائیہ اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں، اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چناں چہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ انھوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض سمجھ کر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اڑا دی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکامِ تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غایت[1] امتثال امر سے ابتلائے مکلّف ہو، علاوہ اس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں، ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو ان احکام کے صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض ادویہ (بلکہ عند التامل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیّت ہوتی ہیں۔

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے۔ پس بہ قاعدہ **إذا تعارضا تساقطا** دونوں کو ساقط قرار دے کر نفسِ احکام ہی منعدم و منہدم ہو جاویں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملّت اس کا قائل ہو سکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شُعَب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ علل بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ علل محض تخمینی ہوتے ہیں، اگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے تو اصل حکم مختل ٹھہرتا ہے، تو اس میں ہمیشہ کے لیے

---

[1] مقصود امتحان عبدیت ہو۔

مخالفین کو ابطال احکام کی گنجائش دینا ہے۔ اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں، اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا، اور نہ اسرار مزعومہ پر قانون میں تبدل وتغیّر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے۔ اوّل تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدیۂ حکم کی ضرورت تھی، دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا، اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہوی[1] بڑا حاجب ہے۔

ساتویں غلطی جو اقبح الاغلاط ہے یہ ہے کہ بعضے لوگ منکر نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیا علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیر مقصود کا انکار اس کو مضر نہیں۔ اس کا ردّ مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین نبوت کے خلود في النار پر دال ہیں، اور ردّ عقلی یہ ہے کہ در حقیقت مکذِّب رسول مکذِّب خدا بھی ہے کیوں کہ وہ محمد رسول اللہ وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔ اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔ کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رُتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے۔

---

[1] اتباع ہوا علل کو سمجھنے میں بڑا حاجب ہے۔

انتباہ چہارم:

متعلق قرآن من جملہ اصول اربعۂ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں:

① کتاب اللہ، ② حدیث الرسول، ③ اجماع الامت، ④ قیاس المجتہد۔

اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جا رہی ہیں۔

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں: ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے، جس کو اہلِ اصول نے مُشبَع بیان کیا ہے۔ اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔

چناں چہ ڈاڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا فطرت میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو عُلَما کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو جب اس فرع کی بنا ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا **بناء الفاسد علی الفاسد** ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ مستقل ردّ کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔ اس کا انجام خود ارکان اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔ کیا کوئی شخص نمازِ پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟

وعلیٰ ہذا ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حسی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت

میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے، لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح و معتبر ہے، مگر میں تو اس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔ تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے۔ اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی، کیوں کہ دلیل ملزوم ہے اور مدلول لازم، اور نفیِ ملزوم مستلزم نہیں ہے نفیِ لازم کو۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کردے۔ کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً: قرآن ہی سے ثابت کرو۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائلِ اربعہ قوت میں برابر نہیں، لیکن جیسا تفاوت ان کی قوت میں ہے ایسا ہی تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں، بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں، لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکامِ ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا بہت سے فیصلے محض اسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے، مگر اس میں داخل کرنا ظنی ہے، جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے، لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے۔ یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی سنی، جس طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا، اور اس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں، اور اس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔ اور اس میں

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔ اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصل موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی۔ جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ بانی و کفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خلط مبحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے، اسی طرح قرآن کا کہ طبِ روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لیے کچھ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے۔ البتہ اس طب روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جز و اس کا مذکور ہو جاوے تو وہ اس ضرورت کا مکمّل ہے مگر بقاعدہ **الضروري يتقدر بقدر الضرورة** مقدار ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔ چناں چہ توحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاح ارواح ہے) اثبات کے لیے کہ سہل و اقرب طریق اس کا استدلال بالمصنوعات ہے، کہیں کہیں اجمالاً و اختصاراً بعض مضامین خلق سماوات وارض و انسان و حیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں ہوا۔

غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہ ہوگا۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو۔ اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو۔ وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے، جیسا اصول موضوعہ ⑦ میں تحقیق ہوا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل[1] قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا

[1] ایسے مسائل جو اصلاح ارواح میں سے نہیں ہیں۔

بدلیل مسلم کرادیے جاویں، ورنہ ان سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوسکے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات ان آیات قرآن کے مدلولات ومفہومات ہوں، اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اوّل مخاطب ہیں قرآن کے، وہ بالکل ان تحقیقات سے نا آشنا تھے، تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ وغیر بدیہیہ وغیر مثبتہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ تو کلام اللہ کے طرز استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا۔

تیسری خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سو اگر ان کو قرآنی مدلول بنایا جاوے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہوگیا اور اہلِ اسلام کا اقرار بہ ضمن ایسی تفسیر کے مدوّن ہوگا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے تو اس وقت ایک ادنیٰ ملحد تکذیبِ قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہوسکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جزو کا ارتفاع مستلزم ہے ارتفاع کل کو، پس قرآن صادق نہ رہا۔ اس وقت کیسی دشواری ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہو اس کے الفاظ اسی کے موافق ہوجاتے ہیں۔ سو اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابل اعتماد نہیں، ہر مدلول میں احتمال اس کی نقیض کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات ہوگئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہوگا یا لڑکی وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوتی باختلاف لب ولہجہ اس عبارت کو اس پر منطبق کردیتا۔ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہوگا۔

چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا، مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا۔ ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی تو اس کا کیا جواب ہوگا۔

یہاں تک بیان تھا ان غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہورہی ہیں۔ اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہ پنجم:

متعلق حدیث من جملہ اصول اربعۂ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اس لیے کہ عہدِ نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع نہیں کی گئیں، محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنیً اس لیے کہ جب سرورِ عالم ﷺ سے کچھ سنا، لامحالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو، اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبہ رو نقل کر دیا، پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث حجت کس طرح ہوئی، اور یہی حاصل ہے شبہ فرقۂ قرآنیہ کا۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ضعف حافظہ وقلت رغبت وقلت خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ قوت حافظہ ان کا ان کے واقعات کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا، اور حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن والاسناد کو سن کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد ان سب کو بعینہٖ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا لینا، اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا، اور تحقیق سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا، اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا، اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکالنا، یہ سب سیر وتواریخ واسماء الرجال میں مذکور ومشہور ہے، جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سیّئ الحافظہ رواۃ کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے۔

اس باب میں محدثین نے کافی کاوش کی، اور علاوہ قوت حافظہ کے چوں کہ اللہ تعالیٰ کو

ان سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اس مادّہ میں ان کی تائید کی گئی تھی۔ چناں چہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قصّہ (کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا) احادیث میں وارد ہے۔ اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے، اور یہ تو ایک قصّہ ہے۔ ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی، جو بلا اختلاف مُحتج بہ ہے۔ اور اگر اس قصّے پر خلافِ فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا جواب انتباہ سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے، پھر خود ہم کو اس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلافِ فطرت ہے۔ اہلِ مسمریزم معمول کے متخیلہ میں ایسے تصرفات کر دیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف، اور اشیائے معلومہ غائب ومنسی ہو جاتی ہیں۔ اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اسی قبیل کا تھا بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلاف فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں، اور اگر مسلم بھی ہو تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانہ کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سنے ہیں۔

چناں چہ حافظ رحمت اللہ صاحب الٰہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں۔ یہ تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت ان کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہنچانے میں اس لیے تھی کہ جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی بقولہ: نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا. اس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچا دیں۔ اور خشیت تغیّر سے اس لیے تھی کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. حتیٰ کہ بعض صحابہ مارے خوف کے حدیث ہی بیان نہیں کرتے تھے۔

پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ کہنا صاف دلیل ہے اہتمام حفظ الفاظ اور احتیاط کی۔ اس باب میں ایسی حالت میں کتابۃً حدیثوں کا مدوّن نہ ہونا ان کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہو سکتا بلکہ غور کرنے سے مفید ومعین معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ کاتبین کے حافظہ کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے اور ہر قوت

ریاضت سے بڑھتی ہے۔

ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل وعریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے، بے لکھے ان کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی۔ دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوین احادیث واحکام کی جو کہ تدوین احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مستغنی ہوگئی۔ اور یہ امر بھی فطرتاً جاری ہے کہ جس وقت چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قویٰ پیدا کیے جاتے ہیں۔ چناں چہ اس وقت صنائع وایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اس کی تائید کرتا ہے۔ اور حکمتِ عدم کتابت میں اس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہوجاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا، اور نیز مختلف فرقوں کے اہوا کا ظہور ہوا، اس وقت سنن یعنی حدیثوں کا جمع ہوجانا أَقْرَبُ إِلَى الْاِحْتِيَاطِ وَأَعْوَنُ عَلَى الدِّيْنِ تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں۔

چناں چہ اسانید ومتون واسماء الرجال کے مجموعہ میں امعان نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال وافعال نبویہ بلا تغیّر وتبدل محفوظ ہوگئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبار احاد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور اگر کتبِ حدیث کو جمع کرکے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد واشتراک، اور اسانید میں تعدد وتکثر نظر آئے گا، جس سے وہ احادیث متواتر ہوجاتی ہیں۔ اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالروایات کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔

اب بعد اثبات حجیت حدیث کے درایت سے اس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہوگیا ہوگا، کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت وظنی الثبوت ہو، اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے، اور اصول موضوعہ ⑦ میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہوچکی ہے۔

رہا قصّہ روایت بالمعنی کا سو اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اوّل تو بلا ضرورت اس کی

عادت نہ تھی اور ان کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی، پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے۔ چناں چہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، سو اگر ایک نے روایت بالمعنیٰ کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اس کا پتا چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنیٰ بھی کیا ہے انھوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو خشیت و احتیاط ہوگی وہ معنیٰ فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شرحِ صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے، مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلّم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔

اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن و حدیث میں جس قدر قابلِ وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالف حدیث ٹھیرا کر حدیث کو ردّ کرنا کیوں کر قابلِ التفات ہوسکتا ہے۔ اور ان تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہے کی گنجائش ہوسکتی ہے تو وہ شبہ غایت ما فی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیّہ ثابت نہ ہوں گے، لیکن احکام ظنیہ بھی چوں کہ جزوِ دین و واجب العمل ہیں، لہٰذا ظنیت بھی مضر مقصود نہ ہوگی۔

انتباہ ششم:

متعلق اجماع من جملہ اصول شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس سو اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رُتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اس کو حجّت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا۔ سو یہ مسئلہ اوّل تو منقول ہے۔ اس میں نقل پر مدار ہے۔

سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے عُلمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے۔ اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو۔ چناں چہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اُصول میں مصرحاً مذکور ہے۔

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجّت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اسی طرح جب قرآن و حدیث حجّت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو اُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجّت قطعیہ ہے۔ سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانونِ الٰہی و نبوی کی مخالفت ہوگی۔ اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں، اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آرائے عُلمائے امت ہے، وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا۔

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کرلیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین

کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے۔ سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً وعملاً بہت ہی انحطاط پاویں گے۔ جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اس میں اس وقت کے عُلما کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا۔

اور اس میں ایک فطری راز ہے، وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجّت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔

سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا، اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی۔ اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہوگا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔ اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟

سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیوں کہ نص نص برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلاف نقل اور خلاف عقل ہے بلکہ ہر گاہ دلیل نقلی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی

کیوں کہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال۔

پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہوگئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے۔ اور اجماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل اِنّی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الصلوٰتین بلا سفر و بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت اذن تسحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

انتباہ ہفتم:

متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا۔ اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے، مگر بوجہ خفا دلالت خفی ہے۔ پس ضرورت ہوگی اس حکم خفی کے استخراج کی۔ اس کا طریقہ ادلۂ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے، ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے، پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بنا بظن غالب کونسی صفت و کیفیت ہے، پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں۔ اگر متحقق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے۔ اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ[1] اور اس امر مسکوت الحکم کو مقیس[2] اور اس بنائے حکم کو علت، اور اس اثباتِ حکم کو تعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اذن شریعت میں وارد ہے جیسا اصولیین نے ثابت کیا ہے۔ پس درحقیقت مثبت حکم نص ہی ہے، قیاس اس کا محض مظہر ہے۔ اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چناں چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے، سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح عقلی ثابت ہے۔

---

[1] مقیس علیہ: جس پر قیاس کیا گیا ہو۔ [2] مقیس: جو قیاس کیا گیا ہو۔

اس رائے کی مذمت نصوص و اقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔

دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تعدیہ حکم کے لیے منصوص میں ابدائے علت کی حاجت ہوتی ہے۔ تو بدون ضرورت تعدیہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدماً اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں کہ غرضِ اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔

چوتھی غلطی[۱] قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہلِ جرأت کے لیکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[۲] نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا، حالاں کہ عُلمائے اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے۔ اور ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔ اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا، کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر وکلا کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے، سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت و ملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلّدین و غیر مقلّدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے، کیوں کہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی

---

[۱] غیر مقلدوں کے ردّ کے لیے۔ [۲] الکافرون: ٦

ہے، اس لیے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو، اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقویٰ و تدین سب مختل ہو جاوے گا۔ اس کی نظیر حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جاوے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

حاصل اغلاطِ متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجّت بھی مانا اور ثابت بھی مانا........ مگر اس کی دلالت میں غلطی کی اور حدیث کو حجّت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی، اور اجماع کو حجّت ہی نہیں مانا، اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اس کو اصل معیار ثبوتِ احکام کا قرار دیا، اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

انتباہ ہشتم:

متعلق حقیقتِ ملائکہ وجن ومنہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص واجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے، اور کبھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شئے کا کہ سامنے سے گزر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ تو وجہ انکار کی ہوئی۔ پھر چوں کہ آیاتِ قرآنیہ میں بھی جا بجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے، اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہوسکتا تھا، اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں۔ جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ ④ میں ثابت ہو چکا ہے۔ یہ تو تحقیقی جواب ہے۔ اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادّہ کے لیے قبل تلبسِ صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادّہ سدیمیہ اور اثیریہ کہتے ہو وہ جوہر ہے۔ اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیّل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی، چناں چہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے، حالاں کہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں، چناں چہ انتباہ اوّل میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔ پس جب کہ ایسے جواہر کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے، اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ ②)

اور نصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابد واجب ہوگا۔ اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے اس لیے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا اگر چہ دلیل عقلی بھی مرتبہ ظنیت میں ہوتی۔ (اصول موضوعہ ⑦)

چہ جائیکہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔ اور بعض نے علاوہ بنا مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو "البرہان" میں اسکا جواب دیکھ لیا جاوے۔

انتباہ نہم:

متعلق واقعاتِ قبر و موجوداتِ آخرت

جنّت، دوزخ، صراط، میزان

ان سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اسی بنا پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ و جن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور جب ان بناؤں کا سست ہونا انتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا اس سے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔ اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں ان میں سے بعض تو معتزلہ قدیم سے منقول ہیں، ان کا جواب کتب کلامیہ میں بغایت مسکت دیا گیا ہے۔ اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔ مجموع کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو ادراک الم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر وہ سوال کہ بے کان کے سنتا کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟ اور جنّت و دوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر ان کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟ اور صراط پر چلنا جب کہ وہ اس قدر باریک ہے کس طرح ممکن ہے؟ اور میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں رکھے کیسے جائیں گے؟ ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے۔ اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ ③)

اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے۔ اور نصوص نے ان کی خبر وقوع کی دی۔ پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ ③)

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم و نعیم کا اس کو ادراک ہو سکے، اور یہاں کے مؤثرات سے متاثر نہ ہو، اور نہ مؤثر برزخی سے وہ متحرک ہو۔ جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباس بول میں علاج کی ضرورت سے اس کو بے ہوش کیا گیا تو سلائی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی، لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا، اور حرکت نہ ہو سکتی تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تالم و تنعّم نہ

ہو بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ گزر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو، اور وہی عالم ارواح کہلاتا ہو۔ اور اس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا۔ رہا یہ کہ بے کان سننا، بے زبان بولنا کس طرح ہوسکتا ہے؟ سو اول تو ادراک کے لیے یہ آلات شرائط عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں۔ (اصول موضوعہ ③)

ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو۔ دوسرے ممکن ہے کہ وہاں روح کو کوئی اور بدن مناسب اس عالم کے مل جاتا ہو، اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہلِ کشف اس کے قائل بھی ہیں، اور اس کا نام جسم مثالی رکھا ہے۔ اور جنّت دوزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں، جس کو فلاسفۂ حال غیر محدود مانتے ہیں۔ اور صراط پر چلنا بحالت موجودہ گو مستبعد ہو مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ ③)

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے، اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصّہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو۔ اور حصص کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔

نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الکم کے عوارضِ خلوص وغیرہ سے خفت وثقل میں متفاوت ہو جاتے ہوں۔ چناں چہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوت وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمال سیئہ میں ہوتا ہو، اور میزان میں یہ صحف تولے جاویں، اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جاوے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چناں چہ بطاقہ اور سجلات کے الفاظ مصرح ہیں۔ پس وزن تو حقیقتاً ہوا۔ البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا، پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نطق جوارح کا، سو وہ بھی مستبعد عادی ہے، محال عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے اب تو نطق جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

انتباہ دہم:

متعلق بعض کائنات طبعیہ

ہر چند کہ شریعتِ مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لیے بالتبع کچھ مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں سو اگر چہ ہم کو اس کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرضِ شریعت سے تعلّق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چوں کہ کلامِ صادق میں واقع ہے۔ لہٰذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے، اس لیے جائز نہیں، اس لیے ہم ایسے عقائد یا دعاوی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے۔ بطور انموذج (نمونہ) کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔ من جملہ ان کے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مصرح ہے۔

اس کی نسبت بنا بر مذہب ارتقا کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے، یقیناً باطل ہوگا۔ اس لیے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے نہیں، نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کر دیا، اور نہ مقلّدین ڈارون کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اس کی ناتمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔ اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اس قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کے خالق سبحانہ کا منکر ہے، اس لیے مذہب کا قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا۔ اور مذہبِ ارتقا ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شئے کے تکون کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اس کو ضرور ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اُس نے یہ احتمال نکالا۔ اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہلِ ملّت خصوص اہلِ اسلام ان کو خود مذہب ارتقا ہی کے قائل ہونے کی ضرورت

نہیں، مذہب خلق کے قائل ہو سکتے ہیں، اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں۔ پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں۔

اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈاروِن کو مضطر کیا یعنی انکار صانع، خود اس اصل میں اہلِ اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔ رہی فرع اس میں اس لیے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقا کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہلِ اسلام چوں کہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا توحد وارد ہے، اس کے قائل ہو نہیں سکتے، لہٰذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی۔ جیسا اس زمانہ میں بعضے بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اسی کا نام ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈاروِن کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ''ازیں سو رانده ازاں سو مانده'' کی مثل صادق آگئی۔

اور من جملہ ان امور کے رعد و برق و مطر کا تکون ہے کہ روایات میں جو ان کے تکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ کرلیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے ان کا تکون ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے، اور نہ روایات میں ایجاب کلی کا دعویٰ ہے، اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ کہ قوتِ جزئیہ میں ہے، حاصل ہوتے ہیں۔ اور دو جزئیہ میں تناقض نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب

تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکذیب کی کیا ضرورت ہے۔

اور من جملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے۔ سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں۔ اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔

من جملہ ان امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے، اس کا بھی اس وقت تجربے کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے، سو عند التامل اس میں بھی تعارض نہیں کیوں کہ عدویٰ کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو، اور خود مؤثر ہو بلا اذنِ خالق۔ اور مشاہدہ سے اس طرح کا عدویٰ ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدویٰ نہیں بھی ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے۔

من جملہ ان کے تعددِ ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے۔ اس کا انکار محض اس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں، کیوں کہ عدم مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں، اور احتجاج ثانی سے ہوسکتا ہے نہ اول سے۔ رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سو ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی ان کا وجود نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضائے واسع میں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں، یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں، اور ہم ان کو کواکب سمجھتے ہوں۔ اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ تبدیل وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔

من جملہ ان امور کے یأجوج مأجوج کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے، جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہوسکی وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔

من جملہ ان کے آسمان کا جسم صلب اور اس کا متعدد ہونا ہے۔ اس میں بھی اسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔

من جملہ ان امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے، جیسے: شمس اور قمر کہ نصوص میں

حرکت کو ان کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے، جس سے ظاہر اتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رؤیت میں۔ اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکونِ شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکت ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفیاً یا اثباتاً بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔

من جملہ ان امور کے نظام حرکت موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ محض اس نظام کا دوامِ مشاہد اس تبدیل کے استحالہ کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں۔ اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حل انتباہِ دوم میں ہو چکا ہے۔

من جملہ ان امور کے جہت فوق میں جسم بشری کے اس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا، نہ ہو، اس وقت محض اس بنا پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلافِ فطرت ہے، اس کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور اسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار، سو خلافِ فطرت کی بحث اوپر انتباہِ دوم میں ملاحظہ فرما کر اس کا جواب حاصل کر لیا جاوے۔ اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلاف عادت ہے جب وہاں ایک معتد بہ وقت تک مکث بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح حرکت سریعہ کے ساتھ نفوذ ہو جاوے تو اس وقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں، جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر انگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے، لیکن اگر جلدی جلدی اس میں کوئی نکال لے جاوے تو نہیں جلتی، حالاں کہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیّت کوئی دوسرا جسم فضا یا سما میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

انتباہ یازدہم:

متعلق مسئلہ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم و تصرفِ ارادۂ خداوندی ہے۔ جو خدا کا اور اس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اس کو اس کا قائل ہونا واجب ہوگا مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں۔ بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار محض ان کا یہ خیال ہے کہ اس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے۔ اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی و پستی کی۔ اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے۔ کوئی شخص اپنے سوئے فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے تو یہ مسئلہ اس کا ذمہ دار نہیں لیکن کسی نص نے تدبیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سعی و اجتہاد و کسب معیشت و تزود للسفر و تدابیر دفع مفاسد و مکائد عدو وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرحاً وارد ہیں۔

بعض احادیث میں اس اشکال کا کہ دوا و دعا وغیرہ کیا دافع قدر ہیں؟ کیا مختصر و کافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذٰلِكَ مِنَ الْقَدْرِ كُلِّهٖ اور بعض نے نصوص صریحہ کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلاف مشاہدہ ہے، لازم آتا ہے، اس کی تفسیر بدل ڈالی، اور اس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الٰہی کا نام ہے، اور علم چوں کہ معلوم میں متصرف نہیں ہوتا، اس لیے اس کے تعلّق سے وہ اشکال لازم نہیں آتا۔ اور مثال اس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ اگر وہ کہہ دے کہ فلاں تاریخ فلاں شخص کنویں میں گر کر مر جاوے گا، اور ایسا ہی واقع ہوگیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اس نجومی نے قتل کر دیا، لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلّق علم الٰہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلّق ارادۂ الٰہیہ سے بھی خالی نہیں، اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے، لیکن خود اس تعلّقِ ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا۔

پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی۔

پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعالِ الٰہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اُن افعال پر باقی نہ رہے اور حالاں کہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہوسکتا۔

اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت میں اس کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادہ کا تعلّق افعال عباد کے محض وقوع ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی وقوع باختیار ہم۔

پس جب تعلّق ارادہ اس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود مؤکد ہوگیا نہ کہ وہ منفی ہوگیا ہو، اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

اور یہ شبہ کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں، وہ بے دست و پا ہوکر بیٹھ رہتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا، اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ (نعوذ باللہ) سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کردے جیسا کہ صحابہ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سروسامانی کے محض توکّل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے۔ اور یہی مضمون ہے اس آیت کا ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾[1]

اور حدیث میں قصّہ مصرح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور ﷺ کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حَسْبِيَ اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ. تو آپ نے فرمایا: إِنَّ اللّٰهَ يَلُوْمُ عَلَى الْعَجْزِ فَإِذَا غَلَبَكَ أَمْرٌ فَقُلْ: حَسْبِيَ اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ. البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نقلی کا مقتضا ہے، اس پر کیا ملامت ہوسکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔

ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی

---

[1] البقرة: ٢٤٩

نسبت کہ نہ معطل ہے نہ مؤثر حقیقی۔ پس وہ چوکی دار جب کسی خطرے کے وقت ریل کو روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کرے گا، مگر نظر اس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی اور بہ زبانِ حال وہ مترنم ہوگا ؎

کار زلفِ تست مشک افشانی اما عاشقاں
مصلحت را تہمتے بر آہوئے چین بستہ اند

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہلِ وجدان صحیح کم ہیں اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے، اس لیے مقتضائے شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

انتباہ دوازدہم:

متعلق ارکان اسلام وعبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر اُن حِکَم کو مقصود سمجھا، اور ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر اُن احکام کی ضرورت نہیں سمجھی، مثلاً: نماز میں تہذیب واخلاق کو، اور وضو میں صرف تنظیف کو، اور روزے میں تعدیل قوتِ بہیمیہ کو، اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دست گیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں، اور حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی وتمرن تجارت کو، اور تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو، اور دعا میں صرف نفس کی تسلّی کو، اور اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن وآزادی کو مصلحت قرار دے کر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی، یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں، ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا، اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصّل ردّ انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے، مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیّر کرے گا، جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض انفاق تھا، اس وقت بوجہ مواشی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی، اب روپیہ کی حاجت ہے، اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔ پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی۔ کیا کوئی شخص اعدادِ رکعات کی حکمت بتلا سکتا ہے۔ اور اگر عقل ان امور کے لیے کافی ہوتی تو انبیا کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلا وحکما ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں درپردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ

دوسرا عالم ہے، اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں، جیسا ایک اقلیم کو دوسری اقلیم سے، اور مریخ کو اس ارض سے، اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں، اور ان کا حاصل ہونا خالص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت وارتباط کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہوسکتی ہو۔ اس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانینِ حکام وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اختراع کرکے، اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کرکے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اس کے واسطے کیا تجویز کریں گے۔

ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن آوے اور وہ اطلاع یابی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو، مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے، جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے بذریعہ رجسٹری تمام اظہارات قلم بند کرکے ڈاک میں بھیج دے، خاص کر جب کہ حاکمِ عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو تو کیا یہ شخص اس اعلان کا جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہوسکے تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا، مستحق نہ ہوگا۔ یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے، کیا کافی ہوگا؟

اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حِکَم واسرار سے خالی سمجھتے ہیں، یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکمائے اُمت کو بالکل اطلاع نہیں ہوئی، ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی مدار امتثال کا وہ اطلاع نہیں ہے، اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتثال ہیں۔

بعینہٖ قانون ملکی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اس کے ماننے میں انکشافِ لِم (علّت) کا انتظار جرم عظیم ہے اور پھر بھی جو کچھ بیان کردیا جاتا ہے وہ تبرع ہے اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ اور اس کا کچھ تعجب نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظاماتِ خانگی کی لِم نہیں معلوم ہوسکتی، حالاں کہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے۔ جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں، حالاں کہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے تو خالق کے اسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو، یا

صحیح اطلاع نہ ہو، کیوں کہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر متناہی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہِ عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت اہلِ عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلا بھی اس کی لم تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمامہ رسائی نہ ہو، اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں، ہرگز نہیں۔ عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے، اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔ (اصول موضوعہ ①)

انتباہ سیزدہم:

متعلق معاملات باہمی و سیاسیات

اس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات و سیاسیات کو دین و شریعت کا جزو نہیں سمجھتے، محض تمدنی اُمور سمجھ کر اس کا مدار رائے و مصلحتِ زمانہ پر سمجھا جاتا ہے، اور اس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے، اور اسی بنا پر ربوا تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں۔ اور عُلَما کو بھی اس کی رائے دیتے ہیں۔ اور ان کے قبول نہ کرنے پر غیظ و غضب کو کام فرماتے ہیں، اور ان کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔

خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کرلیا جاوے تاکہ اس کا آسانی سے فیصلہ ہوجاوے، سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب۔ اس کے بعد آپ قرآن و حدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔ جابجا ان ابواب میں ثواب عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار محقّق ہے اب جزو شریعت ہونے میں کیا شبہ رہا۔ انتباہ سوم کی غلطی چہارم و پنجم کے ضمن میں اس کا مفصّل ذکر ہوچکا ہے، البتہ شاید ان مسائل میں شبہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔ سو ان کا جزو شریعت ہونا انتباہ ہفتم میں بہ ضمن بیان غلطی اول اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا، اسی انتباہ میں بہ ضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہوچکا ہے۔

اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعدادِ ازواج یا طلاق یا ربوا یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ، یا ملازمت کی نئی شاخوں، یا میراث، یا مقاتلہ حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔ اور اگر کسی کو معاملات و سیاسیات کے جزوِ شریعت یا شریعتِ دائمہ نہ ہونے کا اس سے شبہ ہوگیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضر تمدن دیکھتے ہیں۔ پس یا تو وہ احکام الٰہیہ نہیں ہیں، یا اس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے۔ اس کا حل انتباہ سوم میں

بہ ضمن تقریر شبہ متعلقہ غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالح موہومہ پر منطبق کر کے آیات واحادیث کے غلط معنی گڑ ہیں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بدلیں۔ جیسا مدعیان خیر خواہیٔ اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبۂ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں ﴿وَاِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيۡقًا يَّلۡوٗنَ﴾ الٰی قولہٖ ﴿وَهُمۡ يَعۡلَمُوۡنَ﴾[1] اور اصل جڑ خرابی کی حب دنیا و تملق اہلِ دنیا ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہلِ دنیا کے تملق میں جن مبانی کو تسلیم کر کے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے، اگر وہ اہلِ دنیا اُن اصول کو تسلیم کرلیں تو یہ محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی کو غلط بتلانے لگیں گے، غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی جس میں رضا ہو اُدھر ہی پھر جاویں گے۔ جیسے: جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

[1] آل عمران: ۷۸

انتباہ چہاردہم:

متعلق معاشرات وعادات خاصہ

اس میں بھی مثل معاملات وسیاسیات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہ سیزدہم میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی، وہ بے شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں، ورنہ جو امور جزئیاً یا کلیاً منصوص ہیں، ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزئیاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کعبین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسبال حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کتا بلا ضرورت پالنا معصیت ہے، اور مثلاً یہ کہ غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے جیسا ذبح قواعد سے جس وقت مشروع ہو اضطراری یا اختیاری، اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دوا ہو یا غذا، خارجی استعمال ہو یا داخلی، اور کلیاً مثلاً یہ کہ تشبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل وشرب میں ہو، اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہو، ناجائز ہے، یا جو سواری و لباس تفاخر وتکبّر واظہار شان کے لیے ہو وہ واجب التحرز ہے، وعلی ہذا۔

ان امور میں کوئی شخص مخیّر وآزاد نہیں ہے۔ اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھیرایا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں، اور ناصحین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں، کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے، اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں، کبھی ان کی لم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے، کبھی ان کی لم عقلی دریافت کی جاتی ہے، کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے، کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔ ان سب امور کا جواب انتباہاتِ سابقہ میں ہو چکا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا سرّ تقریب فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے، وہ اصل جواب نہیں، مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں، اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اسی تشبہ کی بنا پر معیوب معلوم نہ ہوگا؟ اور کیا حکام تمدن کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں، اجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اس کی مخالفت توہینِ عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟

انتباہ پانزدہم:

متعلق اخلاق باطنی وجذبات نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات وسیاسیات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاقِ حمیدہ و ذمیمہ کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں اور بعض کو بالعکس، چناں چہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اس کی حرصِ مال وحرصِ جاہ ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اس کی کبر ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصبیت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلبیس اور خداع ہے۔ ایک وہ ہے جس کو رفتارِ زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے، وعلیٰ ہٰذا۔

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں۔ ان بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست ہمتی کہتے ہیں۔ ایک اُن میں سے توکّل و تفویض ہے جس کو تعطّل قرار دیا گیا ہے۔ ایک ان میں سے حمیّت دینی وتصلب فی الدین ہے جس کا نام تعصّب وتشدد رکھ دیا ہے۔ ایک ان میں سے بذاذت ہے جس کو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے تقویٰ ہے جس کو وہم و وسوسہ کہنے لگتے ہیں۔ ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں، وعلیٰ ہٰذا۔

اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں۔ ایک ان میں سے سوئے ظن ہے۔ ایک ان میں سے ظلم اور حقوقِ غربا سے بے پروائی

ہے۔ ایک ان میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔ ایک ان میں سے تحقیر ہے۔ ایک ان میں سے قلّت ادب ہے۔ ایک ان میں سے غیبت وعیب جوئی وعیب گوئی ہے اہلِ علم و اہلِ دین کی۔ ایک ان میں سے ریا وتفاخر ہے۔ ایک ان میں سے اسراف ہے۔ ایک ان میں سے غفلت عن الآخرت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور حقائق اِن اخلاق کے کتبِ اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہوسکتے ہیں، خصوصاً کتب مصنّفہ حجۃ الاسلام علامہ غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس کے لیے بے نظیر ہیں۔

انتباہ شانزدہم:

متعلق استدلال عقلی

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔اس کا قاعدہ اصول موضوعہ ⑦ میں بیان ہو چکا ہے۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ تخمین و استقرا کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ان دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ ⑤ و ⑥ میں ثابت ہو چکا ہے۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں، و مثل ذالک۔

اختتامی التماس

سردست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔اسکے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجائش ہے۔گویا یہ حصہ اول ہے، اور آئندہ اضافات دوسرے حصص۔ وَأُفَوِّضُ أَمْرِيْ إِلَى اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ بَصِيْرٌ بِالْعِبَادِ. وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَأَصْحَابِهِ الْأَمْجَادِ، إِلٰى يَوْمِ التَّنَادِ.

مرقومہ ۲۱ / رجب ۱۳۳۰ھ

[مطابق ۷ / جولائی ۱۹۱۲ء]

مقام تھانہ بھون

صانها اللّٰه تعالیٰ عن الفتن

مکتبۃ البشریٰ

شعبہ نشر واشاعت
چوہدری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ) کراچی پاکستان

درس نظامی اردو مطبوعات

- خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
- معین الفلسفہ
- آسان اصول فقہ
- تیسیر المنطق
- فصول اکبری
- علم الصرف (اولین وآخرین)
- عربی صفوۃ المصادر
- جمال القرآن
- نحو میر
- میزان ومنشعب (الصرف)
- تعلیم الاسلام (مکمل)
- عربی زبان کا آسان قاعدہ
- نام حق
- پند نامہ
- عربی کا معلم (اول تا چہارم)
- عوامل النحو (النحو)
- حیات المسلمین
- تعلیم العقائد
- مفتاح لسان القرآن (اول تا سوم)
- بہشتی زیور (تین حصے)

- خیر الاصول (اصول الحدیث)
- الانتباہات المفیدۃ
- معین الاصول
- فوائد مکیہ
- تاریخ اسلام
- علم النحو
- جوامع الکلم
- صرف میر
- تیسیر الابواب
- بہشتی گوہر
- تسہیل المبتدی
- فارسی زبان کا آسان قاعدہ
- کریما
- تیسیر المبتدی
- کلید جدید عربی کا معلم (اول تا چہارم)
- آداب المعاشرت
- تعلیم الدین
- لسان القرآن (اول تا سوم)
- سیر صحابیات

دیگر اردو مطبوعات

- قرآن مجید پندرہ سطری (حافظی)
- پنج سورہ
- پنج پارہ
- عم پارہ (درسی)

- سورۂ یٰس
- رحمانی قاعدہ
- اعجاز القرآن
- بیان القرآن
- سیرت سید الکونین خاتم النبیین ﷺ
- خلفائے راشدین
- نیک بیبیاں
- تبلیغ دین (امام غزالی رحمہ اللہ)
- علامات قیامت
- جزاء الاعمال
- علیکم بسنتی
- منزل
- الحزب الاعظم (ماہوار مکمل)
- اعمال قرآنی
- مناجات مقبول
- فضائل اعمال
- اکرام مسلم
- فضائل علم
- فضائل امت محمدیہ ﷺ
- منتخب احادیث
- نماز حنفی
- آئینہ نماز
- بہشتی زیور (مکمل)
- روضۃ الادب

- نورانی قاعدہ
- بغدادی قاعدہ
- تفسیر عثمانی
- النبی الخاتم ﷺ
- حیاۃ الصحابہ رضی اللہ عنہم
- امت مسلمہ کی مائیں
- رسول اللہ ﷺ کی نصیحتیں
- اکرام المسلمین/حقوق العباد کی فکر کیجیے
- حیلے اور بہانے
- اسلامی سیاست
- آداب معیشت
- حصن حصین
- الحزب الاعظم (ہفتوار مکمل)
- زاد السعید
- مسنون دعائیں
- فضائل صدقات
- فضائل درود شریف
- فضائل حج
- جواہر الحدیث
- آسان نماز
- نماز مدلل
- معلم الحجاج
- خطبات الاحکام لجمعات العام

دائمی نقشہ اوقات نماز: کراچی، سندھ، پنجاب، خیبر پختونخواہ

مكتبة البشرى

شركة الطباعة والنشر
جمعية شودهري محمد علي الخيرية (المسجلة) كراتشي - باكستان

مجلدة

- الجامع للترمذي
- الموطأ للإمام محمد
- مشكاة المصابيح
- التبيان في علوم القرآن
- شرح نخبة الفكر
- المسند للإمام الأعظم
- ديوان الحماسة
- مختصر المعاني
- الهدية السعيدية
- رياض الصالحين
- القطبي
- المقامات الحريرية
- أصول الشاشي
- شرح تهذيب
- علم الصيغه
- الصحيح لمسلم
- الموطأ للإمام مالك
- الهداية
- تفسير البيضاوي
- تفسير الجلالين
- شرح العقائد
- آثار السنن
- الحسامي
- ديوان المتنبي
- نور الأنوار
- شرح الجامي
- كنز الدقائق
- نفحة العرب
- مختصر القدوري
- نور الإيضاح

ملونة كرتون مقوي

- شرح عقود رسم المفتي
- متن العقيدة الطحاوية
- متن الكافي
- المعلقات السبع
- هداية الحكمة
- كافية
- مبادئ الأصول
- زاد الطالبين
- هداية النحو (متداول)
- شرح مائة عامل
- السراجي
- الفوز الكبير
- تلخيص المفتاح
- مبادئ الفلسفة
- دروس البلاغة
- تعليم المتعلم
- هداية النحو (مع التمارين)
- المرقات
- ايساغوجي
- عوامل النحو
- المنهاج في القواعد والإعراب

ستطبع قريبا بعون الله تعالى

ملونة مجلدة

- الصحيح للبخاري

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)
Fazail-e-Aamal (German)
Muntakhab Ahadis (German)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)
Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)